O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia*

Uirá F. Garcia
CESTA-USP
CPEI-UNICAMP

À memória de Tó'ó Guajá

A história aconteceu na aldeia Juriti, durante o "verão" de 2008,[1] em um quente mês de novembro. Um homem, excelente caçador, procurava na mata por um grupo de guaribas (*warí* [*Alouatta belzebul*]), cujo característico som gutural (o "canto", dizem os Awá) tinha sido ouvido ao longe na tarde anterior. Enquanto caminhava, este homem se deparou com o rastro de porcos queixada (*txahó* [*Tayassu pecari*]), porém, por estar relativamente longe da aldeia e não estimar com precisão a que distância estariam os animais, resolveu seguir sozinho ao encalço da vara. Tratava-se de uma atitude não usual, pouco recomendada para uma caçada como aquela, cuja tendência é ser preferencialmente coletiva, reunindo o maior número possível de homens (e por vezes mulheres).

Após andar alguns quilômetros, de maneira silenciosa sobre o barulhento chão de folhas secas que preenchem a superfície da floresta àquela época do ano, ouviu ao longe um som muito parecido com o coaxar do sapo *warakaka'ĩ* (que não consegui identificar). Atento, continuou sua caminhada seguindo a trilha e, agora, ao se aproximar daquele "coaxar" familiar, percebeu não ser o tal sapo, porém o "choro" (*ja'ó*) dos filhotes de queixadas (*txahó imymyra*), o que renovou a sua confiança na caçada. Logo em seguida, o homem pôde avistar toda a vara, porém na mesma hora um jacupemba (*jakú* [*Penelope superciliaris*]) ao vê-lo se assustou, levantando voo, acusando a presença humana ali e espantando os queixadas mais alguns quilômetros à frente – pois, como lembram os Awá, os porcos são medrosos (*irirí* "tem medo") e se assustam a qualquer movimento ou som. O caçador caminhava sozinho e era persistente, por isso, mais alguns quilômetros adiante voltou a alcançar os animais. Ao se aproximar novamente da vara que comia distraidamente em um cocal, uma cotia (*akutxí*) gritou e correu, fazendo com que os animais saíssem outra vez em disparada. O caçador, no entanto, estava preparado e em boa posição, com condições de acertar alguns porcos. O homem armou a sua taboca no arco, puxando a corda

com retidão, mas no exato momento do disparo a corda arrebentou.

Aturdido, sentindo o chão estremecer, ao assistir à passagem de uma grande quantidade de queixadas – controlando a ansiedade e mantendo calma – nosso caçador tentava remendar inutilmente a forte trança de fibras de tucumã que dava forma à corda do arco. Quando enfim a reparou, os porcos já se encontravam longe. O caçador perdeu os porcos, a caçada, a saúde... a sorte, e retornou para casa triste e doente após o episódio.

Quem me narrou boa parte desta história foi Piraima'á, o genro deste caçador – quando eu tentava descobrir o motivo da súbita doença que se abatera sobre aquele homem – enquanto eu realizava mais uma etapa de trabalho de campo em 2008. Parto deste pequeno relato, agregando outros elementos no decorrer do texto, para discutir o paralelismo entre caça, guerra e saúde enfatizado nas atividades de caça awá-guajá. Trata-se de um tema já abordado em outros trabalhos da literatura etnológica sul-americana (Descola, 1996; Erikson, 1987; Hugh-Jones, 1996; Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2008), e que será explorado aqui a partir da etiologia das doenças que regem boa parte da relação entre caçadores e presas.

Apresento o universo de agressões morais sofridas por caçadores, discutindo uma sintomatologia particular só passível de entendimento ao conhecermos as concepções awá-guajá sobre a pessoa e os animais. Argumento que as agressões físicas e morais dos animais à vida humana são centrais para o entendimento de como se configura a "caça awá-guajá", sendo o conhecimento sobre a origem de tais agressões (que acarretam sorte e azar; saúde e doença) parte importante do conjunto de saberes que regem a relação entre humanos e animais. O artigo não pretende ser um balanço teórico sobre o tema, mas uma contribuição etnográfica ao debate sobre a caça ameríndia e à etnologia sul-americana de uma maneira geral. Os materiais subsequentes são baseados na minha experiência de nove meses de trabalho de campo entre os Awá-Guajá, entre os anos de 2007 e 2009, que originou a minha tese de doutorado defendida em 2011 (Garcia, 2010).[2]

Contexto

Os Awá-Guajá são um pequeno grupo de caçadores, habitantes da porção oriental da Amazônia, mais exatamente a porção noroeste do estado do Maranhão, entre as bacias dos rios Gurupi, Turiaçu e Mearim. Falantes de uma variante do tupi-guarani, sua população é estimada em cerca de 400 pessoas, distribuídas por quatro aldeias que se situam em três áreas indígenas diferentes (Terras Ingígenas Alto Turiaçu, Awá e Carú), formando um conjunto: Guajá, Juriti, Tiracambú e Awá. Além destes, há evidências de grupos vivendo em

isolamento voluntário nas áreas Caru e Arariboia (também no Maranhão), cuja população não pode ser estimada com precisão. Historicamente, não construíam aldeias permanentes e, até o contato, organizavam-se em pequenos aglomerados baseados em acampamentos semipermanentes, formados por uma ou duas famílias nucleares, dispersos sobre um território também ocupado por outros povos indígenas (Tenetehara e Ka'ápor).

Até a época do contato (cujo processo foi intensificado durante a década de 1980) não praticavam agricultura, atividade que tem sido introduzida ao longo dos anos nas aldeias pela Fundação Nacional do Índio (Funai), principalmente o cultivo de mandioca, macaxeira, milho, arroz, abóbora, feijão, frutas, dentre outros. Tal atividade, no entanto, ainda está diretamente ligada à Funai, que organiza os trabalhos com as comunidades. Trabalhadores temporários são contratados para auxiliar os indígenas em roças coletivas, e o sistema de trabalho é o mesmo adotado pela tradicional agricultura de "corte e queima" maranhense (ver Forline, 1997).

Trata-se de um povo composto por caçadores habilidosos, que possuem uma técnica apurada para a captura de mamíferos arborícolas. As caçadas são realizadas de diversas maneiras: individuais; em casal; com grupos de irmãos, cônjuges e filhos; caçadas de uma jornada diurna ou esperas noturnas; e até mesmo grandes caçadas coletivas, que podem mobilizar boa parte de uma aldeia. Executadas com espingardas, arco e flechas e armadilhas, as caçadas – chamadas genericamente de *watá* ("andar-caçar"), como já discuti em outra ocasião (Garcia, 2012) – são a matéria mesma da vida awá. Por serem momentos importantes, os tipos de animais caçados (*hama'a*, "minha caça"), as atitudes dos caçadores, saúde e pessoa são temas que aparecem juntos e que devem ser compreendidos aqui antes de darmos prosseguimento à análise.

Caça e pessoa

Fisiologicamente, os Awá-Guajá definem a pessoa humana como constituída por três elementos característicos: *ipiréra*, *haitekéra* e *ha'aera*, respectivamente; ou como é traduzido para o português: "couro" (*ipiréra*), "carne" (*haitekéra*) e "raiva" (*ha'aera*). Nas palavras dos Awá: quando um indivíduo morre, seu "couro" permanece na terra até apodrecer, e sua "carne" vai para o *iwá* (um conjunto de patamares celestes), enquanto a "raiva"... esta segue para a floresta (*kaa*), para o mato, de preferência os locais recônditos, e se transforma em *ajỹ* (espectros necrófagos que vivem na floresta e atacam os humanos com doenças, e que têm os gambás como animais de criação).[3] Noções centrais para o entendimento da sociocosmologia awá-guajá, *ipiréra*, *haitekéra* e *ha'aera* são os princípios

que formam a pessoa, promovem a vida e possibilitam a separação do ser após a morte. Poderíamos traduzir grosseiramente *ipiréra* por "corpo-pele"; *haitekéra* por "vitalidade" (cujo correspondente ocidental, apenas como paralelo, seria "alma"); e *ha'aera* por "raiva" ou "alma penada". Nenhum destes elementos é um princípio abstrato, tais como "representações" do que seria a pessoa humana, pelo contrário, todos relacionam noções fisiológicas centrais – como anatomia e sintomatologia – e fornecem uma terminologia apropriada para o entendimento das relações humanas (ver Garcia, 2010:79-119).

É comum na literatura de nossa disciplina traduzirmos conceitos ameríndios referentes às diversas formas com que é concebido e experimentado o destino da pessoa *post mortem,* através de ideias como "alma", "sombra", "espírito", "espectro", "princípio vital", e tantos outros. Fausto (2001:390) pontua o fato de existirem "povos que postulam a existência de vários desses princípios (como os Pano), outros que os reduzem a um ou dois (como os Tupi-Guarani)". Cesarino observa que "noções recorrentes nas culturas ameríndias, tais como o *vaká* marubo, os *karon/garon* jê, a *ï* e o *ta'o we* dos Araweté, entre outras tantas, parecem orbitar em um campo semântico distinto daquele que caracteriza as noções de 'alma' de nossa herança clássica, muito embora a etnografia se utilize frequentemente da mesma palavra" (Cesarino, 2008:34). Ou, como ilustra Lima, ao argumentar que a dicotomia entre "corpo" e "alma" não se aplicaria à realidade yudjá (povo Tupi do baixo Xingu), uma vez que a "alma" não é um princípio estabelecido em oposição a "corpo", como se se referisse exclusivamente à humanidade, mas, ao contrário, é algo que relaciona muitas outras ideias do mundo yudjá, como animais, duplos, princípios vitais, fantasmas, e outros (Lima, 2002).

Viveiros de Castro (1992:202) também se mostra reticente na utilização de termos como "alma", "sombra" e "princípio vital" como tradutores de ideias a respeito da separação da pessoa Araweté, uma vez que tal população apresenta uma multiplicidade de enunciações a respeito da morte, sendo difícil reduzi-las a uma única noção. Soma-se a isto o fato de a morte não ser para os Araweté (tal como para outros povos) um evento finalizador das relações entre os seres, ao contrário: a ideia de *haitekéra*, defendo, propõe os mesmos questionamentos. Se, por um lado, o *haitekéra* pode ser superficialmente comparado às nossas noções de "espírito" ou "alma", tal princípio não poderá ser devidamente compreendido se o reduzirmos somente a isto. Dentre outras particularidades, o *haitekéra* englobaria elementos físicos, como o coração (*ja'aina*) e o fígado (*ipia'á*).

O que nos interessa aqui, no entanto, é a relação entre caça, presas e, digamos, saúde humana, algo que aparece naquele episódio inicial. Porém, para entendermos o que ocorreu àquele caçador, se faz necessário apresentar, além do *haitekéra*,

outro princípio da pessoa awá, o *ha'aera*[4] noção central para a compreensão da "boa" e da "má sorte" de um caçador. Os Awá traduzem *ha'aera* para o português como "raiva", não se tratando da mesma "raiva" expressa pelo termo *imahy* ("bravo", aborrecido"). Esta última é um sentimento que, apesar de perigoso e desprezado, é muito comum e importante em diversas situações, como na guerra. *Ha'aera*, ao contrário, pode ser traduzido pela ideia de "raiva-espectro", devido tanto à sua condição de "sombra"/"alma" bestial, liberada após a morte – processo cuja consequência é a sua transformação em um ser que é pura "raiva", os *ajỹ* – quanto ao fato de atuar durante a vida como um dos componentes da pessoa humana. Para uma melhor definição do termo, podemos contrastar o *ha'aera* com o *haitekéra*, sendo este último um princípio que agencia a vida, enquanto o *ha'aera* agencia a morte, as dores e os sofrimentos.

O *ha'aera* é uma substância constitutiva do próprio ser: "Está por aqui!", me disse certa vez um interlocutor, apontando para o seu peito e barriga. Humanos e alguns animais possuem *ha'aera* e, no caso dos animais, é esta potência que atormenta os humanos, sobretudo os caçadores na forma de vingança animal após as caçadas – emanando doenças e retirando a sorte para caçadas futuras. No caso particular da constituição da pessoa, o *ha'aera* é aquilo que diversos autores chamariam de "espectro" de um morto (ver, por exemplo, o *Jurupari* dos Waiãpi; Gallois, 1988:178). O *ha'aera* não seria apenas o espectro de um morto recente, uma sombra da pessoa morta que um dia se transformará em fantasmas *ajỹ*, mas também uma substância que compõe vida e, somente após a morte, vaga como "alma penada" e se mescla à massa de seres *ajỹ*, que são dependentes do *ha'aera* para viver.

Não é possível afirmar que o *ha'aera* possua uma aparência, ao contrário, os Awá o definem literalmente como uma substância, algo espectral. "É como o seu repelente!" – me disse certa vez um agente – que possui o poder de penetração tão capilar quanto gases, odores ou fumaça. Um princípio invisível e espectral, porém dotado de grande penetração. É algo que todo humano carrega, pois faz parte da composição física humana, porém, ao ser liberado violentamente após a morte, funciona como uma energia formadora de seres ligados à morte, os *ajỹ*.[5]

Assim como os humanos, diversas presas animais também liberam *ha'aera*, dificultando em muito a vida das pessoas.

Animais e perigo

A caça é uma atividade que envolve perigo, tanto por sua complexidade técnica (por ser extremamente desgastante, com o caçador sujeito a ser atacado por animais, machucar-se de várias maneiras e mesmo falecer), quanto pelo fato de muitos animais caçados serem dotados de *ha'aera* e, através disso, se vingarem

dos humanos. O *ha'aera* em questão é homólogo ao princípio nocivo e raivoso que compõe a pessoa awá. No caso dos animais, o *ha'aera* não se transforma em *ajỹ*, mas está próximo ao que a literatura etnológica sul-americana denomina de "vingança animal" e termos congêneres (ver, por exemplo, Lima, 1996; Hugh-Jones, 1996; Viveiros de Castro, 2008). No que concerne à caça, o *ha'aera* pode ser lançado aos humanos por animais mortos, pelos fantasmas *ajỹ*, e até mesmo por humanos falecidos. Assim me foi definido por Uirahó, um interlocutor:

> Quando vamos matar os guaribas, eles ficam muito aflitos, pois pensam que nós somos "madeireiros" (ou inimigos). Após comermos sua carne, um deles vem durante a noite enquanto estou dormindo, e me diz: *você me matou, né, seu madeireiro? Agora vou jogar minha raiva (ha'aera) em você.*

No dia seguinte, o homem pode acordar doente, com febre, indisposto ou, mesmo que goze de alguma saúde, pode experimentar um completo estado de "azar" em sua vida. O *ha'aera* pode atingir mulheres e crianças, porém, quase sempre lhes causam doenças, mas quando atinge e se aloja nos homens é chamado *pãnẽmũhũm* (*pãnẽ-mũhũm*, termo complexo que pode ser traduzido por "panema", ou "azar na vida").

Em um sentido estrito, a ideia de *pãnẽm-ũhũm* faz referência a um conjunto de circunstâncias e estados que vão desde um mal-estar – como uma indisposição, dores e cansaço excessivo – passando por doenças mais graves e chegando até mesmo à perda do *haitekéra* ("o princípio vital"). Uma vez *pãnẽmũhũm* – irritado, fracassado e sem paciência – o homem deve permanecer só em sua rede até que as coisas melhorem. Os Awá não gostam de conversar sobre o *pãnẽmũhũm* como fazem com outros assuntos, o assunto em si deve ser evitado e, quando conversávamos sobre o tema, era comum eu ouvir: "É assim mesmo!", ou "Não sei não, eu não lembro!", ou ainda "Pergunte para outro!". Como se o mero fato de falar sobre o *pãnẽmũhũm* fosse perigoso. Algo parecido foi observado por Clastres em relação aos Guayaki. O autor informa que seus interlocutores tinham "pouca prolixidade" quando tratavam do *pane* (palavra guayaki análoga ao *pãnẽmũhũm* awá-guajá): "O que é *pane*? Sob aparência anódina, essa pequena palavra perigosa designa de fato a pior das coisas que pode acontecer a um índio: a má sorte na caça" (Clastres, 1995:19).

Em um sentido amplo, *pãnẽm* é um conhecido cognato tupi encontrado desde a língua tupinambá (Magalhães, comunicação pessoal), estando presente em diversos grupos Tupi contemporâneos – como os Wajãpi e os Guayaki – significando "infeliz/ sem sorte na caça". O sufixo *-uhu* é um intensificador (Magalhães,

2007), compondo a forma *pãnẽmũhũm*, sendo este um qualificador atribuído a alguém com algum tipo de azar; "azarado" seria a melhor tradução do termo. Neste ponto, o *pãnẽmũhũm* seria análogo à ideia de "panema", o azar na caça, na pesca e outros infortúnios, tal como é conhecido por diversas comunidades tradicionais do norte brasileiro (Galvão, 1976; Matta, 1973; Wagley, 1988; e para um caso ameríndio, Clastres, 1995),[6] tendo sido discutido recentemente por Mauro Almeida (2007). Mesmo os Awá podem se referir aos seus "azares" através do termo *panema*, em "português", da forma como aprenderam com os funcionários do posto indígena nesses anos de contato – ideia que traduz de maneira muito satisfatória o *pãnẽmũhũm*. É relativamente comum um homem voltar mudo da floresta e, ao chegar em casa, comentar em português, "Tô *panema*!", como se dissesse que a caçada foi improdutiva, ou mesmo como um sinal de que algo pior houvesse acontecido. Mas o que ocorre de fato nessas situações? O que, além de um acidente físico e o azar nas caçadas, pode ocorrer de tão ruim a um caçador na floresta?

Panema

O estado *pãnẽmũhũm* acomete um caçador no cotidiano, sendo quase sempre o resultado de uma "vingança animal", uma descarga de *ha'aera* oriunda de alguma presa abatida. Os *ajỹ* também, decerto, podem lançar o *ha'aera* em um humano, deixando-o doente e/ou *pãnẽmũhũm*. Veados, macacos, antas, guaribas, porcos, cotias, tatus, dentre outros animais, são dotados de um *ha'aera* violento. Desta forma, podemos formular de maneira simples que o *pãnẽmũhũm* é um estado circunstancial que experimenta um caçador (mas não só) após o ataque de um *ha'áera*, seja ele produzido pelos animais abatidos ou pelos fantasmas *ajỹ*.

Além disso, há um conjunto de atitudes e pequenos eventos que podem produzir uma exclusiva "má sorte na caça", e nem sempre estão relacionados ao potencial assassino do *ha'aera*. Em outras palavras, *pãnẽmũhũm* pode ser tanto o sintoma grave de um ataque espectral e assassino – relacionado à saúde e ao desequilíbrio na composição de uma pessoa – quanto um azar momentâneo, resultado da quebra de uma regra ou prescrição menor (algo como uma "quebra de tabu"). Existiria, como em tudo na vida, graus de azar e de sorte, coragem, medo, alegria, tristeza... Da mesma forma, Clastres observa que o *pane* entre os Guayaki era evocado "a propósito de circunstâncias ora graves, ora fúteis de sua existência cotidiana" (Clastres, 1995:18).

Se um homem permanece durante sucessivas caçadas matando apenas pequenos animais (tal como aves menores, tatus, roedores, ou mesmo capturando apenas jabutis), ele deve se preocupar, pois pode estar *pãnẽmũhũm*, uma vez que

as grandes caças podem ter desaparecido. Assim, podem provocar o *pãnẽmũhũm*: 1. um acesso de raiva (ou a raiva contida); 2. tristeza ou aborrecimento de uma esposa em relação ao seu marido; 3. saudades e lembranças de alguém; 4. qualquer outro sentimento que altere o humor do caçador, ou de alguém para com o caçador, tornando-o "triste", *kĩĩé*. Notem que *kĩĩé* é um termo cuja tradução pode ser medo e/ou tristeza, sentimentos que, neste contexto, são experimentados de maneira simultânea a partir da ideia de um "medo-tristeza"; 5. uma esposa ou filhos não podem fazer cócegas (*kĩnĩhĩ*) nas axilas de seu marido/pai, pois ele perderia a firmeza no arco ou na espingarda, seus braços ficariam "moles" e ele se tornaria *pãnẽmũhũm*; 6. da mesma forma, não se deve caçar após o nascimento de um filho, pois os homens, além de não matarem nada, podem enlouquecer. Caso um homem vá caçar no período de resguardo do nascimento do filho, um calor intenso se apossará do seu corpo, calor este que é um prenúncio da loucura; 7. em alguns casos (como as caçadas de espera noturna), anunciar que está indo à mata pode causar *panem*, pois os animais "ouvem" (*ãnũ*) e, por isso, sabem (*akwá*) que serão caçados; 8. alguns sonhos – com cobras, por exemplo – também podem deixar o caçador sem sorte.

Além destas, há várias prescrições de ordem sexual e de atitude que engrossam esta lista. Em linhas gerais, quando um homem está *pãnẽmũhũm*, ele tem dificuldades em encontrar animais para caçar (embora os animais não alterem o seu ciclo), e é muito comum ele caminhar durante todo um dia e não encontrar presa alguma e, caso encontre, é bem provável que não a mate. Os bichos simplesmente "desaparecem". É um estado que, tal como uma doença, a pessoa que a contraiu sente. Nesses casos, ele deve voltar para casa, falar com sua esposa o que está havendo e descansar, pois quando o *pãnẽmũhũm/ ha'aera* é de um tipo fraco, ele tende a passar.

Trata-se aqui de "um conceito altamente abstrato, como gravidade", como observa Almeida sobre a complexidade da ideia de "panema" entre seringueiros do Acre – uma ideia que envolve mecanismos e regras particulares que, por sua vez, são postos em relação a uma ontologia distinta da "nossa ontologia naturalista que distingue domínios naturais e domínios morais", constituindo uma "economia ontológica da caça" (Almeida, 2007:08-09):

> [Panema] é um estado que é sentido no corpo, assim como sentimos um peso; [...] Panema, exatamente porque é tão generalizado como a gravidade, e tão difuso como a honra pessoal, é algo que se confirma a todo o momento pela experiência. Tudo se passa, de fato, como se *panema* fosse parte do mundo. [Panema é um componente *generalizado* da ontologia de caçadores da planície

> amazônica; e é confirmado-corroborado por encontros pragmáticos cotidianos. Para meu pai, que na infância viveu na mata com meu avô seringueiro, e depois tornou-se bancário de carreira, assim como para o líder político e sindical Osmarino Amâncio, *panema* nada tinha a ver com superstição, ou com religião, que ambos rejeitavam por razões diversas. Panema era um fato do mundo, que a experiência confirmava.] (Almeida, 2007:08-09)

Um "fato do mundo", confirmado pela experiência, também me parece uma excelente definição para o *pãnẽmũhũm* awá-guajá, uma vez que tal estado é sentido e experimentado por todos em um ou outro momento, em diferentes situações de vida.

Um dos principais e mais devastadores efeitos do *pãnẽmũhũm* é o poder de desconectar a pessoa de seu princípio vital, de sua "vitalidade", o *haitekéra*, como vimos acima. Uma clássica "perda da alma", em termos xamânicos amazônicos, já foi bem discutida por alguns autores (para um balanço, ver Viveiros de Castro, 2002:345-399). É esse mal que a vingança dos animais (*ha'aera*) e dos *ajỹ* produz nos seres humanos. Se pensarmos o *pãnẽmũhũm* a partir da fisiologia da pessoa awá, da relação entre os elementos *haitekéra* ("princípio vital"), *ha'aera* ("raiva") e *ipiréra* (suporte físico, "corpo-pele"), veremos que o *pãnẽmũhũm* pressupõe um enfraquecimento, muitas vezes um abandono do *haitekéra* (o princípio vital), devido a algum trauma – como um susto ou uma grande dor – sobre o *ipiréra* (o corpo), ou mesmo um elevado acúmulo de *ha'aera* ("raiva") no corpo, provocado por mau-humor (*imahy*, "braveza") ou tristeza (*kĩĩé*, "medo-tristeza"). Desta forma, um dos piores males a acometer um caçador (e em consequência, sua família) é ele receber uma grande dose de *ha'aera* como vingança de uma presa abatida, capaz, inclusive, de expulsar o seu *haitekéra* do corpo e deixando em troca o *pãnẽmũhũm*.

Em uma tradução geral, podemos afirmar que o *ha'aera* dos animais são agentes patogênicos, lançados aos humanos por algum ser (animais, *ajỹ*) como ataque ou vingança, causando doenças e eventualmente a morte. Quem ataca os humanos é o próprio *ha'aera* do animal, uma parte dessubjetivada da presa morta, que se transforma em espectro, sendo liberado pela presa após a sua morte, podendo se instalar no corpo de qualquer um. De acordo com a fala de Uirahó, um amigo interlocutor, o *ha'aera* de um guariba seria uma parte do guariba que "sabe" (*akwá*) ter sido morta por um caçador e, ao mesmo tempo, o próprio guariba. No meio da noite, o caçador, e dependendo da potência do golpe, toda a sua família podem acordar doentes. Muitos animais possuem um *ha'aera* perigoso: guariba, paca, cotia, veado, anta são sempre lembrados.

O *pãnẽmũhũm*, como estamos vendo, é um complexo que envolve ataques e cuidados de diferentes ordens. Vejamos um exemplo etnográfico.

Uiráho estava com um abscesso em sua testa, algo como uma grande espinha, dura e inchada, que já lhe doía há meses. Além disso, e embora fosse um grande caçador, estava passando por uma maré de azar, perdendo muitos animais durante as caçadas. Quanto ao ferimento – sem querer espremer a bola de pus que se formara na testa – estava usando anti-inflamatórios que lhe eram fornecidos pelos auxiliares de enfermagem do posto indígena. Certo dia, relatou-me que estava cansado das dores em sua testa e estava decepcionado com os remédios dos *karaí* (os "não indígenas"). Segundo ele, os remédios que estava tomando deveriam expulsar aquele "chumbo de espingarda" que se alojara em sua testa, e que lhe fora lançado, meses antes, por um tatu que sobreviveu a um tiro seu.

Ele contou que, após avistar o tatu durante uma caçada, atirou no animal, que conseguiu, com sua carapaça, fazer com que o chumbo do tiro retornasse e se alojasse exatamente em sua testa (por isso ela estaria tão inchada) e em seus braços (por esta razão vinha errando tantos alvos durantes suas caçadas). Cansado da medicação que vinha tomando e disposto a resolver a situação, Uirahó acabou pedindo a ajuda de um auxiliar de enfermagem, que fez um pequeno rasgo com um bisturi em sua testa, fazendo ser expelido do ferimento uma grande quantidade de sangue e pus – "venenos" (*hawy*), assim os Awá definem – que estavam em seu corpo. Após limpar o ferimento, o funcionário o suturou com alguns pontos e, dias depois, Uirahó estava recuperado de seu "mal-estar" (*pãnẽmũhũm*).

Inicialmente, o funcionário se recusou a intervir na testa de Uirahó, argumentando que, devido à grande quantidade de pus, aquele abscesso demoraria a supurar, e que, com os remédios que lhe administrava, aquele inchaço desapareceria. Mas o homem insistiu com o auxiliar de enfermagem, pois defendia que o que estava em seu rosto era como "pedacinhos de chumbo" que o tatu lhe mandara de volta. Até mesmo animais de pequeno porte, como as cotias e os tatus, podem apresentar perigo e lançar *ha'aera* aos humanos. O perigo do tatu, por exemplo, está no seu "couro duro" (*ipirí hatã*) e, segundo os Awá, ele pode sobreviver aos tiros, além de fazer pedaços de chumbo voltarem para o caçador e se alojarem de forma invisível em seus corpos. Trata-se aqui de um ataque físico ao caçador, o que embaralharia uma suposta separação entre as agressões físicas e não físicas (*ha'aera*) lançadas pelos animais abatidos, e que pode ser compreendido a partir daquilo que Almeida denomina "economia ontológica da caça", como já citei, em que os domínios físicos e morais não podem ser tomados em separado (Almeida, 2007:08-09).

Medo e lembrança

Se um homem vai caçar desconfiado ou amedrontado, estará mais suscetível a ataques do *ha'aera* de animais e à consequente perda do seu *haitekéra,* tornando--se *pãnẽmũhũm*. E isso pode atingir tanto o caçador quanto o seu equipamento de caça: espingardas, arcos e flechas. As espingardas, por exemplo, que apresentam muitos problemas, principalmente em suas molas e em seus parafusos, muitas vezes são avariadas por forças invisíveis provenientes dos animais caçados, chamadas *ha'aera* (mas também "faquinhas", "flechinhas", "foguinhos", "chumbos", dentre outros nomes em português). Por isso, no episódio que abre este artigo, o arco do caçador teria reagido tão mal no momento em que foi acionado, e arrebentou.

O medo (*kĩĩé*) é uma palavra que definitivamente não pode figurar no léxico de um caçador. Os animais devem ser abatidos sem remorso, e o momento da morte das presas, mesmo que relembrado nas conversas noturnas sobre caçadas, deve ser em seguida esquecido. Um bom caçador não pode ter piedade das presas, pois ele ficará fraco (*memeka* "mole") e imprestável para a caça (*pãnẽmũhũm*). Permanece o feito heroico, porém as preocupações, as angústias e os medos que todos podem sentir não devem ser rememorados (*imarakwá*, "lembrança"). Boa parte dos riscos de uma vingança animal é eliminada quando o caçador simplesmente não se importa em matar suas presas, ou esquece (*imaharê*) as situações em que as mortes ocorreram.

À noite, e mesmo durante alguns dias seguidos, um caçador pode se reunir com outros e contar suas proezas: vangloriando-se de como enganou uma paca; comentando a sua paciência durante a espera de um veado; a boa estratégia na emboscada a um bando de guaribas; a forma como o vento dificultou sua audição durante a perseguição a uma ave; a resistência a mordidas de muriçocas em uma noite que esperava uma anta em um pé de pequi; a alegria de saber que o jacaré que mergulhou, após ser ferido de raspão, emerge morto à superfície; o encontro com os *ajỹ* durante uma espera noturna, quando o caçador na madrugada fria soube manter a calma e não se apavorar, esperando os espectros se dissiparem, demonstrando grande coragem e sabedoria; a mordida de uma valente cotia que se escondeu no fundo de um buraco já devastado (mas lá resistia), e de como, mesmo ferido o caçador, aguentando a dor da mordida, agarrou-a pelo pescoço conseguindo asfixiá-la; a flecha certeira, o tiro perdido, a pólvora molhada, tudo é lembrado à noite, à meia-luz, ao som de comentários atentos, risonhos e curiosos.

Estes e outros acontecimentos, ora insignificantes, ora fantásticos, compõem a vida de um caçador. Tais momentos de embate, no entanto, não devem ser

lembrados com remorso nem tristeza, mas, ao contrário, com orgulho e regozijo. “Eu sou melhor do que uma onça, não tenho medo dela”, disse-me certa vez Piraima’á após me mostrar orgulhoso dois caninos de uma onça pintada que ele havia matado. “Se ela tem unhas, eu tenho a minha espingarda. Quando eu percebo uma onça no mato, eu a chamo bem alto, ‘pode vir bicho, eu tenho uma espingarda e vou te matar!’”. E a onça, vista como *bicho* (*hama’a*, “minha caça”), se torna menos perigosa.

Caso as lembranças negativas de caçadas sejam sistematicamente relembradas (como o engasgue ou a falha de uma espingarda; o corte profundo no pé; o rompimento da corda do arco, ou qualquer outro evento desastroso), as coisas podem ficar perigosas. Não que a lembrança em si crie o problema, mas ela acentuará o que já está errado (os erros e os azares que um homem pode estar tendo). Por isso, a frieza de um caçador é a sua melhor arma. Os jovens caçadores são mais suscetíveis a ataques de “fantasmas” (*ajỹ*) e a outros *ha’aera* e, por vezes, perdem o controle ao voltarem da aldeia, gritando, quebrando coisas e flechando tudo o que encontram pela frente. Esquecer (*imaharê*) a dor e o momento da morte do animal é imprescindível. Esquecendo-se do bicho, a sua raiva (*ha’aera*) não se aproxima dos humanos, ou terá menos chance de se aproximar. É por esta razão que não gostam de falar sobre o *ha’aera* (a vingança animal) e o azar *pãnẽmũhũm*.

Muitas vezes diziam desconhecer o assunto; outras, que os animais não lançam mais *ha’aera*, “isso só existe em outras aldeias”. É como se dissessem, “Eu não acredito em vocês, *ha’aera*!, vocês não me atingem pois não existem!”. Contam que, quando uma paca é morta, seu *ha’aera* fica no buraco onde ela vivia até ir embora. O mesmo ocorreria com os tatus e as cotias, cujos *ha’aera* ficam no buraco; ou os guaribas, cujo *ha’aera* permanece nas copas das árvores. A lembrança (*imarakwá*) é sempre um componente perigoso. É assim com os mortos, que devem ser esquecidos, e assim será com os animais abatidos que, mesmo depois de mortos, podem ser perigosos.

Faquinhas de queixadas

O caso apresentado na abertura deste artigo, portanto, pode ser entendido como um ataque do *ha’aera* dos queixadas que fugiram. Agora que sabemos um pouco mais sobre o funcionamento dos ataques dos animais, gostaria de retomar o episódio de nosso caçador à luz do que apresentei até o momento.

Após perder a vara de porcos e a corda de seu arco arrebentar, o nosso caçador passou muitos dias em sua rede sem se levantar, comendo pouco e muito pálido. Foi quando me relataram que os porcos haviam jogado suas “faquinhas” (*takya mitxikaĩn*) contra ele, e foram essas faquinhas que cortaram a corda do

arco. Elas são invisíveis e só os porcos as enxergam. As "faquinhas" ainda teriam entrado no corpo do caçador, por isso ele estava *pãnẽmuhũm*, e deveria permanecer em sua rede, descansando, sem dormir e comendo pouco, pois seu organismo, principalmente o fígado (*ipiá'á*), estava fraco e sensível a diversos alimentos.

Devido a esta caçada malsucedida, este homem sonhou (*imũhí,* "sonho dele") enquanto passava os dias em sua rede. Sobre o sonho ele narrou:

> Eu andava pela floresta e encontrei os rastros de uma vara de porcos. Caminhei bastante e, ao segui-la, fui surpreendido por inimigos *karaí* (não indígenas, "madeireiros", neste caso) que, ao me verem, me deram um tiro, e me mataram.

Ao acordar, sentiu-se ainda mais doente e, por isso, foi à enfermaria do posto pedir analgésicos. Após ter restabelecido a saúde, o nosso caçador passou a utilizar um outro arco que mantinha em sua casa, e aposentou temporariamente o que foi atingido pelas "faquinhas" dos queixadas. Tal como a caça aos guaribas, os porcos podem ser oponentes difíceis, sendo desejável caçá-los em conjunto com outras pessoas e, tal como os guaribas, também enxergam os humanos como "inimigos" (*mihúa*), atacando-os com o seu *ha'aera*, aqui chamado de "faquinhas" (*takya mitxikaĩn*).

Os Awá lembram que nas caçadas os queixadas feridos pelos humanos que conseguem escapar são tratados por suas "esposas", "irmãs" (e parentes próximos) ao chegarem em casa. A glândula dorsal encontrada nesta espécie (*Tayassu pecari*) libera uma secreção branca com odor forte – definida pela biologia ocidental como uma forma de os indivíduos do mesmo bando demarcarem o território e se comunicarem em situações de perigo – uma substância leitosa chamada pelos Awá de *txahó pohã* ("remédio dos queixadas"), que os animais carregariam para passar uns nos outros, caso fossem feridos por inimigos como os Awá (vistos pelos porcos como *caboclos, karaí* "não indígenas" ou *madeireiros*). Vemos aqui que o nosso caçador foi caçar porcos, mas foi atingido por eles, ficando doente, como se, ao invés dos porcos, ele mesmo tivesse se transformado em presa para os animais – um reverso da caçada, uma possibilidade real na vida de caçadores especializados como os Awá.

Desta vez, tal como fazem os porcos entre si ao sobreviverem a uma caçada – de forma paralela – um humano teve que procurar medicação para se curar do ataque de porcos, e não o contrário, como agem sempre os porcos, que têm como recurso a sua glândula dorsal. Além disso, após o infortúnio na caça, nosso caçador sonhou com inimigos, foi morto por eles, e acordou ainda mais doente.

É comentando o sonho, no qual este homem experimenta a morte devido à má sorte na caça (*pãnẽmuhũm*), que eu desejo finalizar este artigo.

O funeral do caçador

Os sonhos, lembra Descola, desempenham um papel muito particular na cinegética ashuar. Os chamados *kuntuknar*, espécies de sonhos premonitórios,

> constituem augúrios favoráveis à caça e seu significado latente se interpreta por uma inversão, termo por termo, do seu conteúdo manifesto. Um sonho é geralmente definido por *kuntuknar* quando põe em cena seres humanos agressivos ou particularmente inofensivos, enigmáticos ou muito numerosos, desesperados ou sedutores (Descola, 2006:136).

A partir desta ideia, o autor apresenta diversas situações em que "sonhar com uma mulher de carnes fartas que convida para o coito exibindo o seu sexo, ou sonhar com uma multidão de gente tomando ruidosamente banho num rio indica um encontro com queixadas" (2006), dentre outras correlações que associam o sonho e a caça de animais. Para Descola, tais interpretações baseiam-se

> em discretas homologias de comportamento ou aparência: a vulva bem aberta simboliza a carcaça estripada do porco-do-mato, uma atitude belicosa evoca o temperamento batalhador desses animais, enquanto as brincadeiras aquáticas de uma multidão lembram o tumulto provocado por um bando de animais ao atravessar o curso d'água (2006).

Outras tantas homologias ainda ajudariam os Ashuar a interpretarem e a planejarem a caça de macacos-barrigudos, guaribas, emplumados, peixes, além de outras presas. Este dispositivo é também referido por Descola como um "asselvajamento do mundo humano", um "processo de naturalização metafórica da humanidade", o que faz com que o autor defenda a ideia de "propriedades do inconsciente" (estabelecendo aqui uma correlação lévi-straussiana, sim, mas talvez ainda freudiana entre sonho e inconsciente), de forma a estruturar o pensamento segundo

> [...] regras de conversão que supõem uma correspondência entre setores da prática, ou conjuntos de conceitos, aparentemente inconciliáveis: os humanos e os animais, o alto e o baixo, o aquático e o aéreo, os peixes e as aves, as atividades dos homens e as das mulheres. [...] Cada sonho torna-se assim

> a expressão de uma das relações que o sonhador pode experimentar em seu estado consciente (Descola, 2006:137).

Embora o quadro trazido por Descola seja de grande riqueza teórico-etnográfica, sugiro aqui que o sonho experimentado por nosso caçador (o vitimado) funcione de maneira alternativa aos sonhos premonitórios ashuar. Se a caça humana é vista como "guerra" pelos porcos – além de guaribas e outros animais, como já observei em outros trabalhos (Garcia, 2010), e como outros autores já afirmaram para a Amazônia indígena (Erikson, 1987; Hugh-Jones, 1996; Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2008) – o encontro em sonho de nosso caçador com assassinos, logo após ter sido alvejado, em vigília, pelas "faquinhas" dos queixadas, além de ter sido curiosamente *pós-monitório* (e não pré-monitório, como os sonhos ashuar), está mais próximo da forma com que os Yudjá associam sonho, caça e guerra. De acordo com Lima:

> O sonho é o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (e outras categorias ontológicas, como os ogros e os espíritos). Aí, o animal não apenas se toma por, mas, sob certas condições, se transforma em humano para alguém; é identificado como pessoa por outra pessoa, e os dois travam (ou não) uma aliança mais ou menos durável (isto é, que pode ser experimentada em diferentes noites de sonho) (Lima, 1996:28).

E as perguntas que se impõem são: teriam sido aqueles porcos que quebraram o arco do caçador inimigos? Ou, os inimigos com quem o caçador sonhou, naquela mesma noite, seriam porcos?

Acredito que não se pode pensar a proposição "os porcos lançaram faquinhas cortando a corda do arco de nosso caçador" somente como uma metáfora criada para dar conta das inúmeras variáveis envolvidas na caça de porcos, isto é, para explicar um infortúnio. E, mesmo que se valham de metáforas, a minha questão talvez seja a mesma de Lima quando indaga que tipo de "mundo é este em que metáforas deste tipo são operativas?" (Lima, 1996:30). Ao observarem que os queixadas "jogaram faquinhas" (que só os queixadas enxergam), os Awá sugerem que a caça, tal como experimentada pelos queixadas, é um evento que ocorre para os animais de maneira paralela à forma que ocorre para os humanos. Os guaribas, da mesma maneira, animais inteligentes e ousados, costumam jogar caroços e pedaços de frutas nos caçadores que estão em seu encalço, e tais projéteis, dizem os Awá, são "flechinhas" para os guaribas. Podemos pensar que, se os

porcos realmente ensaiam outra perspectiva sobre a caçada, a caça só é caça para os humanos, sendo, para os queixadas, uma guerra que por vezes conseguem vencer. No caso acima, o humano perdeu: seu arco quebrou; ele adoeceu; e ainda sonhou com a sua própria morte ocasionada por inimigos, para se afundar ainda mais em sua doença. Ou, ainda, segundo Lima:

> A caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento para os humanos e um acontecimento para os porcos. Em outras palavras, ela se desdobra em dois acontecimentos paralelos (melhor dizendo, paralelísticos), humanos caçam porcos, humanos são atacados por inimigos que são também correlativos, e que não remetem a nenhuma realidade objetiva ou externa, equiparável ao que entendemos por natureza. Um é o referente do outro. Diremos, pois, que a caça apresenta duas dimensões, dadas como dois acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro (Lima, 1996:35).

O que ocorreu com o nosso caçador, portanto, me parece ter sido um infortúnio provocado, nas palavras de Lima, pelo resvalamento de sua caça na guerra dos porcos, assim como o infortúnio dos porcos seria o resvalamento de sua guerra na caça dos humanos.

Conclusão

Defendo aqui que o *pãnẽmũhũm* awá-guajá pode ser entendido como o resultado dessa vitória do "ponto de vista" (para usar uma ideia do perspectivismo ameríndio) das presas animais sobre os humanos, sobretudo aquelas presas "inteligentes", como os porcos ou as onças, tal como argumentam os Awá. Tal conceito se filia não apenas a ideias como "má-sorte na caça" (embora também apareçam), mas a outros temas *mui* ameríndios, tal com a perda da alma; a fraqueza do corpo por agentes patogênicos provenientes dos animais; e o embate de perspectivas que ordena parte das relações entre homens e animais, sendo este último um aspecto sensível da socialidade ameríndia, como já observado por Lima (1996), Viveiros de Castro (2002:345-399) e outros autores.

Os humanos têm o seu *haitekéra*, sua vitalidade, prejudicada pelo *ha'aera*, uma vingança animal, como formas de "alteridades-espíritos [...] agências sobrenaturais com o poder de nos contradefinir" (nos termos de Viveiros de Castro, 2007:232), que estabelecem uma posição de sujeito, não para o humano caçador, mas para o animal ou o espírito bestial injuriado, que pode levar humanos à morte, definindo o *pãnẽmũhũm*. Assim, por exemplo, me foi explicada a morte

de um homem da aldeia Juriti, no ano de 2006. Ele faleceu subitamente, dormindo, enquanto estava na cidade de Santa Inês (MA) a caminho de uma expedição de contato com os Awá isolados na TI Arariboia. Sua morte foi diagnosticada no hospital como "ataque cardíaco", pegando todos de surpresa, uma vez que se tratava de alguém jovem, com menos de 40 anos.

De acordo com os Awá, o coração de uma pessoa pode parar de bater tanto por "medo-tristeza" (*kĩĩé*), saudade (*imarakwá* "lembrança") ou outro sentimento melancólico, quanto por um excesso de *ha'aera* (esse ataque patogênico desencadeado por um ou mais animais). Alguns homens disseram que, semanas antes de falecer, esse homem passara muitos dias caçando dezenas de guaribas, e muitos lhe lançaram *ha'aera,* que enfraquece principalmente o coração (*já'áina*), local da vitalidade do *haitekéra* (Garcia, 2010:79-119). Quando o falecido foi para a cidade, seu coração já estava fraco pelo *ha'aera* desses guaribas, segundo me declarou um interlocutor.

Em uma linguagem fisiologista, o *pãnẽmũhũm* poderá ser tanto um pequeno "sintoma" quanto uma "doença" adquirida. Sintoma de alcance superficial, é o sinal sem grandes consequências da quebra de uma regra sexual, alimentar ou habitual, sendo pouco "nocivo", como uma "quebra de tabu", digamos assim. Esta ideia se aproximaria aqui do conceito de "panema", difundido em boa parte da Amazônia (ver Almeida, 2007). Porém, quando se apresenta como doença – e aí muito perigoso – acarreta risco ao *haitekéra* que, como já vimos, é a própria existência, a vitalidade da pessoa. Neste caso temos uma versão propriamente ameríndia (e particularmente awá-guajá) para o "azar na caça", que se filia menos a um "complexo atitudinal" e mais aos "embates de perspectivas" que ocorrem em diversos regimes de conhecimento ameríndio, como a caça, o xamanismo e a guerra. Em outras palavras, em um mundo onde humanos e não humanos compartilham, em alguns níveis, um sistema de ação que para nós é exclusivo dos humanos (como vemos no mundo dos Awá-Guajá), o "azar na caça" é fruto de uma agência animal intencional, e não mero descuido de caçadores. Mesmo os mais cuidadosos podem se tornar *pãnẽmũhũm*.

Por isto mesmo, curiosamente, após o episódio do ataque dos queixadas ao nosso caçador, as pessoas me disseram que, enquanto o homem retornava doente para sua casa, os porcos estavam reunidos em sua aldeia (*nipábe,* "a casa deles") comendo os frutos da palmeira marajá – além de andiroba e mandioca – curando-se das feridas e felizes por não terem morrido pelas mãos de um "inimigo".

Para finalizar, ainda sobre este ponto – a possível narrativa dos porcos sobreviventes a respeito de sua quase morte – é importante lembrar que, para a caça amazônica, as narrativas noturnas sobre os feitos de caça, tão apreciadas

nas aldeias da Amazônia indígena, são contínuas às caçadas, e estão diretamente relacionadas às formas com as quais as pessoas atuam na floresta. Tais narrativas não são uma interpretação isolada sobre uma ideia abstrata de caça e caçada, ao contrário, narra-se uma caçada específica e não uma caçada idealizada. Assim como observa Ingold para as múltiplas produções de significado a respeito do espaço e das atividades nele envolvidas (Ingold, 2000:56), em casos como o dos Awá-Guajá, separar a atividade de caça de atividades como narrar histórias e cantar seria retirar tais narrativas que estão no mundo (produzindo-o, inclusive), e colocá-las como uma interpretação da natureza – algo que elas não são.

Desta forma o autor critica a partir de sua ideia de *enskilment*, mostrando-nos o quanto "fazer" e "aprender" são processos inseparáveis para muitos povos. No caso dos Awá-Guajá, enquanto todos riem e se assustam com as histórias noturnas sobre as caçadas, também descobrem o tamanho do animal, a configuração da paisagem, as decisões do caçador, dentre outras informações que só aparecerão ao longo das histórias contadas. As narrativas dos caçadores awá enfatizam o quanto suas presas se desesperaram ao vê-los, "inimigos" (*mihúa*) que são, ao mesmo tempo em que tais narrativas consagram (lembrando os argumentos de Lima para a caça yudjá) a vitória da perspectiva dos humanos (que prescrevem a caça) sobre a perspectiva do animal caçado (que prescreve a guerra), pois o contrário será sempre desastroso, como vimos neste artigo. Em meio às palavras, a caçada ainda não terminou, pois aqui "a palavra é caça" (Lima, 1996). Para o caso de nosso caçador, por exemplo, não foi ele o narrador dos feitos gloriosos daquele dia, mas sim os porcos. Assim lembram os Awá.

Recebido em 05/11/2012
Aceito em 26/11/2012

Uirá F. Garcia é doutor em Antropologia pela USP; pós-doutorando no Departamento de Antropologia da Unicamp; pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios da USP (CESTA-USP) e do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena da Unicamp (CPEI-UNICAMP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Notas

*"O Funeral do Caçador" é o nome do 3ª movimento da 1ª Sinfonia de Gustav Mahler, por sua vez baseado em um tema encontrado em gravuras da Europa oriental do século XIX. As imagens mostram uma fantástica inversão de papéis: um conjunto de animais da floresta carrega em velório o corpo de um caçador morto. Ver: http://www.steincollectors.org/steinmo/2011/07Jul/HuntersFuneral.html; http://www.keepingscore.org/interactive/gustav-mahler/origins/folk-folkways/rustic-instruments

1. A estação chuvosa se inicia no final de dezembro, com intensificação do volume de águas em janeiro, chegando ao máximo da cheia nos meses de abril e maio, enquanto a seca, que se inicia em junho, tem o seu auge no mês de outubro. O calendário é bem dividido em duas estações, com os meses de dezembro/janeiro a junho sendo de "inverno", e julho a dezembro, de "verão".

2. A etnografia aqui apresentada reúne partes dos capítulos 2 e 7 desta tese denominada *Karawara*: a caça e o mundo dos Awá-Guajá (2010). Uma versão preliminar deste texto foi mostrada no seminário "Sextas na Quinta" organizado pelo Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSi) do Museu Nacional/UFRJ, em 24/04/2011. Agradeço os importantes comentários dos colegas naquela ocasião.

3. Os *ajỹ* aparecem em muitas etnografias tupi-guarani, e já foram tratados por diversos autores, como Viveiros de Castro (1986:255) e Gallois (1988:240). Para um balanço recente sobre o tema, ver Cabral (2012:129-130).

4. O termo correto é *-a'a*, sendo *h-a'a-er-a* o resultado da junção do pronome de 1ª pessoa "*ha*" + "espectro"/ "raiva", *a'a* + sufixo de a.n. retrospectiva, "*era*"; porém, os Awá nunca se referem a *ha'aera* como "*-a'a*", e sempre o fazem utilizando o sufixo "*era*" ou "*e*", nas formas *ha'aera* ou *ha'ae* (dependendo da construção da frase).

5. Encontramos na literatura tupi-guarani ideias próximas a *ha'aera,* como o *Jurupari* entre os Waiãpi, a sombra ou o espectro terrestre que permanece nas proximidades da casa do morto, até que regressa "rumo ao indiferenciado" (Gallois, 1988:183-184); e o *ta'o we* Araweté, que erra na terra durante o apodrecimento do corpo após a morte (Viveiros de Castro, 1986:498).

6. Como observa Charles Wagley a respeito de uma comunidade do Baixo Amazonas: "Todavia, o maior flagelo que persegue os caçadores e pescadores é a panema. Um caçador ou pescador que tem fracassos sucessivos que não podem ser explicados por causas naturais, atribui-os à panema, força maligna que se apodera da pessoa, de sua arma, de sua linha de pescar, ou de sua barragem. O termo generalizou-se, tanto na zona rural como urbana da Amazônia, com o sentido de "má sorte". Um jogador, por exemplo, atacado de panema, começa a perder sem parar. Em Itá, entretanto, panema quer dizer "impotência para caçar ou pescar" devido a uma causa sobrenatural. Pode ser transmitida de pessoa

para pessoa como qualquer moléstia infecciosa. A mulher grávida que come caça ou peixe pode transmitir panema ao caçador ou ao pescador que os apanhou. Um homem poderá apanhar panema de algum amigo com quem esteja aborrecido por causa da desavença em questões de alimentação. Se a mulher de um caçador atirar descuidadamente no quintal os ossos de alguma caça e um cachorro ou um porco comê-los, o caçador poderá pegar panema. Também os feitiços dos inimigos poderão provocá-la" (Wagley 1988: 96). Para um caso ameríndio, ver a ideia de *pane* trazida por Clastres (1995:18-19).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro W. B. 2007. Caipora e outros conflitos ontológicos (mimeo). Conferência Quartas Indomáveis, São Carlos. Disponível em: http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/2008-almeida-caipora-e-outros-conflitos-ontologicos-_sao-carlos--rev-_2010-02.pdf. Acesso em 06/2012.

CABRAL, Joana. 2012. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade de São Paulo.

CESARINO, Pedro. 2008. ONISKA: *A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental.* Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional/ UFRJ.

CLASTRES, Pierre. 1995 [1972]. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

DA MATTA, R. 1977. "Panema: uma tentativa de análise estrutural". In: ___. *Ensaios de Antropologia Estrutural: o carnaval como um rito de passagem*. Petrópolis, Editora Vozes. pp. 67-96.

DESCOLA, Philippe. 1996. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: University of Cambridge Press.

______. 2006. *As Lanças do Crepúsculo: Relações jívaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify.

ERIKSON, Philippe. 1987. "De l'apprivoisement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et cultures*, 9:105-140.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

FORLINE, Louis Carlos. 1997. *The persistence and cultural transformation of the Guajá indians: foragers of Maranhão State, Brazil*. Tese de Doutorado, University of Florida.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de São Paulo.

GALVÃO, Eduardo. 1976. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo* Amazonas. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

GARCIA, Uirá F. 2011. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade de São Paulo.

______. 2012. "*Ka'á Watá*, 'andar na floresta': caça e território em um grupo tupi da Amazônia". *Mediações*, v. 17, n. 1:172-190.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain,* 26:123-48.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 2 (2):21-47.

______. 2002. "O que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1:09-19.

MAGALHÃES, Marina. 2007. *Sobre a Morfologia e a Sintaxe da Língua Guajá (Família Tupi-Guarani)*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

_____. 1992. *From the Enemies Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: Chicago University Press.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2007. "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca". *Revista Novos Estudos, Cebrap*, 77:91-126.

_____. 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: Ruben Caixeta de Queiroz & Renarde Freire Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp 79-124.

WAGLEY, Charles. 1977. *Uma Comunidade Amazônica: Estudo do Homem nos Trópicos*. Col. Brasiliana. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Resumo

O artigo a seguir discute o paralelismo entre caça, guerra e saúde, enfatizando as atividades de um pequeno grupo de caçadores, habitantes da porção noroeste do estado do Maranhão, os Awá-Guajá. Partindo de um episódio ocorrido no ano de 2008 na aldeia Juriti – que revelou aspectos importantes para a presente discussão – a caça e suas implicações guerreiras serão exploradas aqui segundo a etiologia das doenças e através das noções de *ha'aera* e *pãnẽmũhũm*, elementos que regem boa parte da relação entre caçadores e presas. Apresento um universo de agressões morais sofridas por caçadores e discuto uma sintomatologia particular só passível de entendimento quando são reveladas as concepções awá-guajá sobre a pessoa humana e as relacionamos com o universo da floresta, em geral, e a zoologia das presas, em particular. Argumento que as agressões físicas e morais dos animais à vida humana são centrais para o entendimento do que se configura como a "caça awá-guajá", sendo o conhecimento sobre a origem de tais agressões (que acarretam sorte e azar; saúde e doença) parte importante do conjunto de saberes que regem a relação entre humanos e animais.

Palavras-chave: Awá-Guajá, caça, queixada, *ha'aera*, *pãnẽmũhũm*

Abstract

The following article discusses the parallels that exist between hunting, war and health among a small group of hunters, the Awá-Guajá, currently residing in the state of Maranhão (Brazil). Based on an episode that occurred in 2008 in their village of Juriti – revealing important aspects of the current discussion – hunting and its warrior implications will be explored from the etiology of disease, namely, through the notions of *ha'aera* and *pãnẽmũhũm*, elements governing a large part of the relationship between hunters and their prey. Thus, I present a scenario whereby hunters suffer a moral aggression, and discuss a particular symptomatology, which is only understood when we embrace Awá-Guajá conceptions of human personhood, relating these with their views of the natural world, and zoological prey in particular. I argue that the physical and moral aggression of animals directed at human life is central to understanding of what constitutes "Awá-Guajá hunting". Comprehending the origin of such attacks (which lead to fortune and misfortune, health and disease) comprises an important part of their body of knowledge governing the relationship between humans and animals.

Keywords: Awá-Guajá, hunting, white-lipped peccary, *ha'aera*, *pãnẽmũhũm*